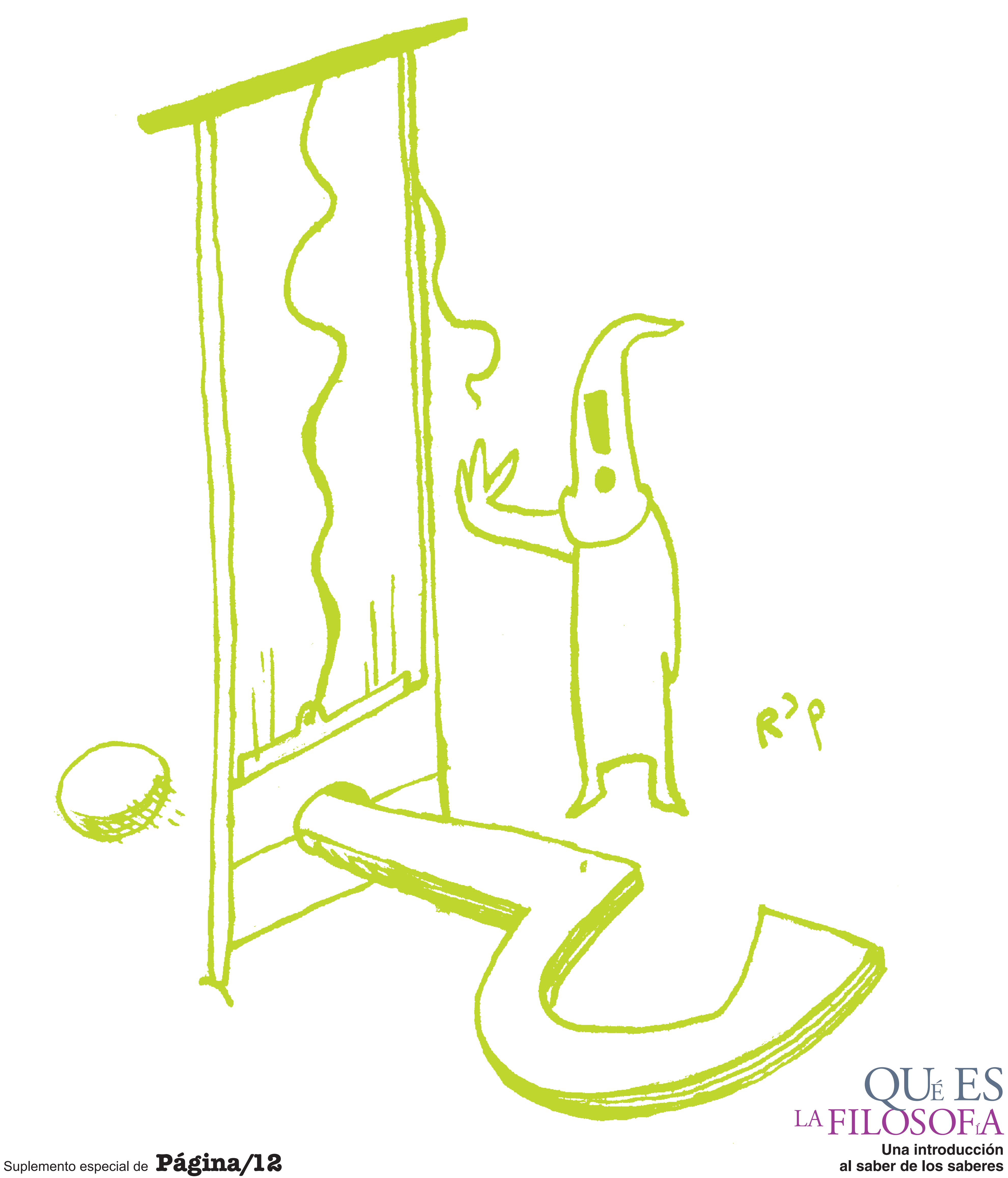
JOSÉ PABLO FEINMANN

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

CLASE N° 25

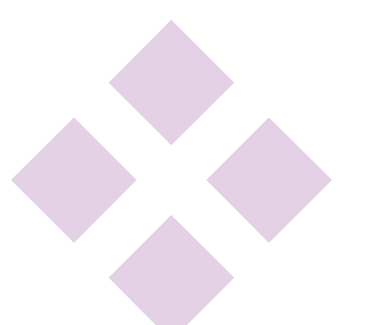
HEIDEGGER, "SER Y TIEMPO" V, CONCLUSIONES



QUÉ ES LA FILOSOFÍA

Una introducción al saber de los saberes

Suplemento especial de Página/12



Me pregunto –a veces o con mayor frecuencia aún– si no se preguntarán ustedes, aquí, en el comienzo de la quinta clase sobre *Ser y tiempo*, por qué darle tanta importancia a esta obra. Luego me digo que es una pregunta ociosa, que sólo revela mis inseguridades. Si alguien, legítimamente, se preguntara: *¿es para tanto?* le respondería que sí, que lo es. Podría *no* decir que es la obra filosófica más importante del siglo XX. Podría *no* decir que es la obra filosófica más importante que apareció luego de la *Fenomenología del espíritu*. Pero no podría decir mucho menos. El motivo es simple: es ambas cosas. No debe existir, entonces, nada que vele ese juicio mío. Porque, aunque Heidegger haya sido el mismísimo Hitler de la filosofía, *Ser y tiempo* no dejaría de ser lo que es. Y me comprometo a mostrarles cómo esas dos cosas fueron posibles.

Uno, a veces, se deja llevar por impulsos y eso entorpece la acción de la filosofía. Me aclaro: en la página 144 del libro de Emmanuel Faye (*Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*) hay una foto de rectores nacionalsocialistas que han ido a apoyar a Hitler, al congreso de Leipzig, el 11 de noviembre de 1933. Entre ellos está Heidegger. Detrás de él, un aquelarre de camisas pardas y banderas con la cruz gamada. Pongámonos en situación. ¿Qué hacemos? ¿Arrancamos esa foto del libro, la ponemos en un cuadrito, la colgamos en la pared y nos olvidamos de Heidegger salvo para ver la foto de tanto en tanto? O nos preguntamos: ¿cómo fue posible que el filósofo más importante del siglo XX y de la actualidad haya sido abiertamente, indiscutiblemente un nazi? ¿No les interesa ese desafío? ¿No les interesa ver *qué pasó* y *qué pasa* ahí? No se juega sólo la filosofía. Acaso se jueguen algunas cuestiones de la condición humana, expresión que habría irritado a Heidegger, creador de un anti-humanismo que recogieron entusiastamente Althusser y Foucault.

De modo que –ahora– la mejor propuesta que tengo para hacerles ante este problema, ante su difícil y esforzada elucidación, es continuar con *Ser y tiempo* y luego deslizarnos cautelosamente hacia eso que Heidegger llama su *viraje*. ¿Qué le sucede al Dasein en ese viraje (*khere*)? Antes, concluiremos del modo más conclusivo algunas conclusiones sobre *Ser y tiempo*.

LA ANGUSTIA Y EL TEMOR

Habíamos llegado a una definición de la muerte como la posibilidad más peculiar del "ser ahí". Esta posibilidad es irreferente: no refiere a nada ni a nadie, sólo se refiere *a mí*. Es irrebasable: no puedo ir *más allá* de mi muerte. Y es *inminente*, dado que puede suceder en cualquier momento. No hay un instante señalado para morir. *Siempre puedo morir*. Cuando ya no pueda morir no será porque habré muerto sino porque habré dejado de ser. Aparece ahora uno de los grandes temas de *Ser y tiempo*: *la angustia ante la muerte*. "El 'estado de yecto' en la muerte se le desemboza (al Dasein, JPF) más original y más perentoriamente en el encontrarse de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia 'ante' el 'poder ser' más peculiar, irreferente e irrebasable. El 'ante qué' de esta angustia es el 'ser en el mundo' mismo. El 'por qué' de esta angustia es el 'poder ser' del 'ser ahí' absolutamente" (*Ibid.*, p. 274). Ante qué me angustio: ante el "ser en el mundo". Si mi "ser en el mundo" era mi "estado de abierto" en tanto posibilidad, en tanto "estado de yecto", la angustia me revela que mi "estado de abierto", que mi condición de-yecta lo es para la muerte. Estoy lanzado a mis posibles y todos esos posibles están habitados por la posible imposibilidad de todos ellos: morir. El "ser ahí" existe como yecto "ser relativamente a su fin" (*Ibid.*, p. 274). Esto no se debe involucrar con el "temor a dejar de vivir". Una cosa es la "angustia"; otra, el "temor".

Pero "la muerte" es un hecho cotidiano. Todo el tiempo se muere la gente. Heidegger se lanza a analizar (parágrafo 51) el "ser relativamente a la muerte" y la cotidianidad del "ser ahí". La muerte, al ser, como es, un hecho cotidiano, "permanece en el 'no sorprender' característico de lo que hace frente cotidianamente" (*Ibid.*, p. 276). El *uno* (el *Man*) tiene una interpretación adecuada y, desde luego, tranquilizadora para este "accidente". El habla de la inautenticidad (que, recordemos, es el "mundo" en que el "Dasein" "cae") dice: "al fin y al cabo uno morirá, pero por lo pronto no le toca a uno" (*Ibid.*, p. 276). Hay una constante actividad en encubrir la muerte. En esquivarla. Los allegados del moribundo le dicen que mejorará, que pronto volverá a su conocida cotidianidad, al mundo del SE, de las "habladurías", de la "avidez de novedades", de la "ambigüedad". Los allegados son expertos en consolar al moribundo. "En el fondo no se dirige esto sólo al moribundo, sino otro tanto a los 'consoladores'" (*Ibid.*, p. 277). La muerte es una inconveniencia social, una falta de tacto. Estamos aquí en presencia de una lucha: el *uno*, el *se*, la existencia impropia le tiene pasmo a su posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable. Trata de tranquilizarse. Incluso llega a imponer ciertas reglas: "Ya el 'pensar en la muerte' pasa públicamente por cobarde temor, debilidad del 'ser ahí' y tenebroso huir del mundo. *El uno no deja brotar el denuedo de la angustia ante la muerte*" (*Ibid.*, p. 277) Pero –pese a las maniobras *resistentes* del *uno*– el "ser ahí" debe enfrentar la posibilidad que imposibilita todas sus posibilidades, su posibilidad más propia. "En la angustia ante la muerte resulta puesto el 'ser ahí' ante sí mismo en cuanto entregado a la responsabilidad de la posibilidad irrebasable" (*Ibid.*, p. 277) Y sólo unos párrafos más adelante escribe Heidegger uno de sus textos más precisos: "El ser *relativamente* a la muerte tiene el modo de *esquivarse ante él* embozándolo, comprendiéndolo impropiamente e interpretándolo torcidamente. El *factum* de que el 'ser ahí' peculiar en cada caso muere siempre ya, es decir, es en un 'ser relativamente a su fin', se oculta trasmutando la muerte en el caso de defunción de otros que tiene lugar cotidianamente y que en rigor nos asegura con mayor evidencia aún de que 'uno mismo' por lo pronto todavía 'vive'" (*Ibid.*, p. 278). ¿Qué está distinguiendo aquí Heidegger? Hay una actitud inauténtica (impropia) y otra auténtica (propia) ante la muerte. El Dasein debe conquistar su ser auténtico relativamente a la muerte. Heidegger había citado un cuento de León Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich*, como la pintura del "fenómeno y quebrantamiento del 'uno morirá'" (*Ibid.*, p. 277) (*Nota:* Hay una buena edición del cuento de Tolstoi en los *Clásicos de siempre* de Longseller, Buenos Aires, 2005. Es aconsejable una atenta lectura de este magistral cuento.) Pero el "uno morirá" y todos los "denuedos" con que la inautenticidad intenta evitarle al "ser ahí" el "estado de yecto" "en" el "morir" son inútiles. Es la *angustia* la que mantiene "patente la amenaza constante y absoluta" (*Ibid.*, p. 289) que asciende del "ser ahí" hacia sí mismo. "En ésta se encuentra el 'ser ahí' *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia *por* el 'poder ser' del ente así determinado y abre así la posibilidad extrema" (*Ibid.*, p. 289). Es por la *angustia* que el "ser ahí" no puede *esquivar* esa *nada* que es la posible imposibilidad de su existencia. El Dasein, por medio de su "poder ser", que es "estado de yecto" constante, se "eyecta" hacia su posibilidad más cierta, más extrema. El "temor", que está inmerso en el *uno*, en el corazón mismo de la existencia impropia, le hará temer por esto o aquello, o le hará consolar a los moribundos, consolándose, así, a sí mismo. Porque, es cierto, que el *uno* luchará por impedir la angustia. Si los que mueren son "otros". Si moriré, pero "algún día". Si la muerte es un accidente que tiene lugar en el espacio público. Si los médicos pueden demorarla, eludirla, controlarla. La muerte será siempre un espectáculo. "*El uno no deja brotar el denuedo de la angustia ante la muerte*" (*Ibid.*, p. 277). Vuelvo a citar este texto poderoso que Heidegger pone en cursivas. Veamos la palabra "denuedo". Tiene muchos sinónimos. Me gusta: *brío*. El *uno* se consagra a impedir el brío de la angustia ante la muerte. Porque la angustia me lleva hacia el enfrentamiento propio, auténtico con mi fin relativamente a la muerte. "El 'ser relativamente a la muerte' (escribe Heidegger) es en esencia angustia" (*Ibid.*, p. 290). Y anota Steiner: "y aquellos que nos privan de esta angustia –sean sacerdotes, doctores, místicos o charlatanes racionalistas– transformándola (a la muerte, JPF) en miedo o indiferencia mundana nos enajenan de la vida misma. O, para ser más exactos, nos apartan de una fuente fundamental de libertad" (*Ibid.*, p. 190). La angustia (la *Angst*) le exhibe al Dasein su camino más propio. La angustia me "abre" a la posibilidad de todas mis posibilidades, a la que subyace a todas, a la que imposibilita a todas siempre que se realiza en alguna. La angustia me entrega a la libertad. El "ser ahí" sale del "estado de perdido" en el "uno mismo". La angustia le posibilita "*ser él mismo, pero él mismo en la apasionada libertad relativamente a la muerte, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia*" (*Ibid.*, p. 290).

¿QUÉ ES "SER Y TIEMPO"?

Hemos llegado a las cumbres más elevadas de *Ser y tiempo*. La propiedad existencial ante la muerte es liberadora. Arranca al Dasein de las miserias de la existencia impropia. De las habladurías y escribidurías ante la muerte. Ningún Dasein al que la experiencia propia, íntima, peculiar, irreferente, irrebasable de la muerte se le haya revelado a través de la angustia se empobrecerá en visiones degradadas de la existencia. Se trata de un acto liberador. Mi muerte me es inalienable. Me lo ha revelado la angustia, *mi angustia*, a la que no he sofocado con mis *temores*, mi miedo a esto o a aquello o a aquello otro o a lo de más allá. El *miedo* es siempre *miedo de algo*. La angustia no. *La angustia me revela la nada*. Incluso se dice en el lenguaje. Si me preguntan de qué estoy "angustiado" contestaré: "de nada". Sí, de *nada*. (*Nota:* Este es el conocido o célebre parágrafo 40 de la obra. Creo haberlo tratado aunque, ahora que están mejor armados ante Heidegger, péguenle una leída por cuenta propia.) Pero la "angustia" (*Angst*) me impulsa a mi posibilidad más propia. Fui eyectado hacia ella por mi propio "ser en el mundo". No en vano el primer análisis que Heidegger hace sobre la nada sorprende al Dasein angustiado por su propio "ser en el mundo". Por supuesto: si mi "ser en el mundo" es "estado de yecto" y si ese "estado de yecto" al ser "poder ser" me arroja hacia el "fin", ¿cómo no habrá de angustiarme mi "ser en el mundo", si, para el Dasein, "ser en el mundo" es "ser para la muerte"? Pero lo que me revela esa posibilidad, que le dará espesor a mí vida (me gusta esta palabra: *espesor*, la incorporación de la posibilidad de la muerte por medio de la angustia le da espesor a mi existencia auténtica, que, por auténtica, debe tenerlo), es la posibilidad de mi *libertad*, de la "apasionada libertad relativamente a la muerte". Tanto es lo que Steiner se entusiasma con estos planteos heideggerianos que no se priva de afirmar que, ante ellos, "toda la dialéctica de Camus y Sartre sobre la muerte-y-la-libertad no es sino una mera apostilla retórica" (*Ibid.*, p. 190).

Hemos concluido con la exposición de *Ser y tiempo*. Ahora nos toca una tarea hermenéutica. ¿Qué es *Ser y tiempo*? ¿Qué tipo de filosofía avala? Steiner no tiene dudas: "La exposición que hace de la disponibilidad del Dasein ante la muerte y, *por tanto*, ante la libertad señala la cúspide de la 'antropología' ontológica de Heidegger, del intento de fundamentar la naturaleza del ser en la naturaleza humana y en su cotidianidad en este mundo" (*Ibid.*, p. 192). Se trata de un texto muy

arriesgado de Steiner. ¿Es una antropología *Ser y tiempo*?

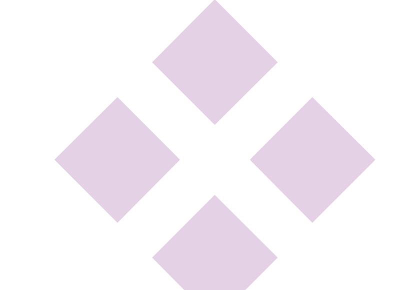
Dije que habíamos concluido con la exposición del texto. Y, por de pronto, es así. Sólo resta –por la relevancia que tiene en la cuestión del nacionalsocialismo de Heidegger– una remisión al Capítulo V de la *Segunda sección*: "Temporalidad e historicidad". Nos dirigiremos a él a su debido tiempo. Que no es ahora. Lo que puedo decirles ahora es que *Ser y tiempo* queda expuesto con cierta exhaustividad. La suficiente como para ahondar ahora en la cuestión interpretativa. Uno, en verdad, se siente más autorizado para interpretar un texto con cierta, digamos, audacia cuando, antes, lo ha expuesto con el mayor rigor posible. (Aclaremos: con el mayor rigor posible *para mí*. Siempre hay un rigor mayor que el de uno. Pero uno sólo puede entregar el suyo.) Afortunadamente tengo, aquí, esa obligación con ustedes. La otra posibilidad es escribir un libro de ochenta páginas sólo con conclusiones o interpretaciones. Sale un libro polémico, pero, al faltar la exposición de las obras, un libro para pocos. Del modo que sea, uno no tiene que pensar si los libros que escribe son para pocos o para muchos. Tiene que escribirlos.

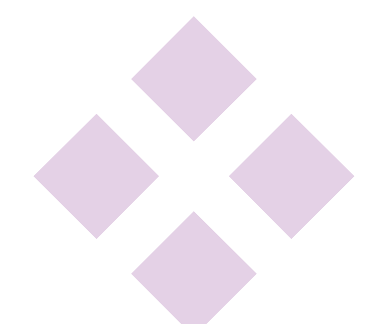
Retorno: ¿qué es *Ser y tiempo*? La primera conclusión que voy a ofrecer (y que, de inmediato, me consagraré a fundamentar) es que *Ser y tiempo* es un libro con el que Heidegger, en eso que él y todos sus intérpretes llaman su *viraje* (*khere*), rompe. Después de *Ser y tiempo* Heidegger realiza, en efecto, un giro fundamental. Para los intérpretes del llamado *giro lingüístico* el giro que hace Heidegger es, en lo esencial, hacia el lenguaje. Este giro lo expresará Heidegger en un texto que publica *Francke Verlag*, *Berna*, en 1948 y lleva por título *Carta sobre el humanismo*. No bien iniciada la lectura del texto se encuentra uno con su fórmula más célebre (a estas fórmulas, Habermas, que detesta, como los alemanes en general, a Heidegger, las llama *potencias pseudosacras*), que es la siguiente: "El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada" (Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2001, p. 259). El ser tiene, ahora, un *lugar* en el que habita: el *lenguaje*. El hombre ya no es el que "trae" al ser por su preguntar acerca de él. El hombre está en la morada del ser. El, encarnado centralmente en poetas y pensadores, es el *guardián* de esa morada. Es su *pastor*. El hombre es el pastor del ser. Todo "pensar" acerca del ser ya no surge de la "pregunta ontológica" que se formula el Dasein. El "hombre" es apartado. Pierde su centralidad. La centralidad, ahora, la tiene el *lenguaje*, en cuya morada habita el ser. Se producen dos hechos fundamentales para las filosofías posteriores: *Primero*) La centralidad está puesta en el *lenguaje. Segundo*) El hombre es *lateralizado*. Por consiguiente, Heidegger, según Althusser, según Foucault, hiere de muerte al *humanismo*. Desplaza al hombre y pone al lenguaje. La *Carta* está escrita con relación a una célebre conferencia de Sartre, de la que luego éste habría de desdecirse, que llevaba por título *El existencialismo es un humanismo*. Es, incluso, el texto de Heidegger, abiertamente crítico con el de Sartre. Emmanuel Faye ofrece una interpretación –que no le pertenece: es compartida por otros pensadores– que ubica el texto de Heidegger como una respuesta desde la filosofía a la renuencia, o directamente a la negación por parte de Sartre de visitarlo en Todtnauberg, la casa de Heidegger en la Selva Negra. Según Safranski (en su importante biografía sobre Heidegger, *Un maestro de Alemania*), Heidegger habría acercado a Sartre claramente esa invitación: "Venga, filosofemos juntos". Faye afirma que Heidegger deseaba blanquearse de su militancia nazi invitando a Sartre. Sartre se niega y Heidegger contraataca con un texto en los antípodas de la *conferencia* de Sartre. (Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, autours des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, París, 2005, p. 514). La cuestión, aquí, es el *humanismo*. Arturo Leyte califica a la *Carta* como "demoledora crítica al humanismo "(*Ibid.*, p. 244). Y, para ver si esa crítica es, en verdad, tan *demoledora*, tendremos que analizar el *viraje* de Heidegger, que se expresa con la palabra alemana *khere*. Sobre la *Carta*, por ahora, sólo algo más: "pastor del ser" –aunque quita al hombre de la centralidad– no es, siempre *en* Heidegger, un lugar no respetable para el *hombre*. Hay una figura peor: "señor de lo ente". Aquí, el hombre, en lugar de "guardar" la morada del ser, se consagra a la conquista de lo ente por medio de la técnica. Llegaremos a esto. Volvamos a nuestra pregunta: ¿qué es *Ser y tiempo*?

"SER Y TIEMPO" ES UNA ANTROPOLOGÍA EXISTENCIARIA

Cristina Lafont –a quien elijo por haber escrito una obra rigurosa sobre la interpretación lingüística de Heidegger– embiste vigorosamente contra *Ser y tiempo*. Le reconoce a Heidegger (aclaremos: al Heidegger de *Ser y tiempo*) haber logrado con su obra "una sacudida, llena de consecuencias, de la filosofía de la conciencia" (Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo, el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza, Madrid, 1997, p. 41). Heidegger, en efecto, volviéndose contra su maestro Husserl, elimina a la conciencia como punto de partida epistemológico. No hay una "conciencia" que constituye un "mundo". Es el Dasein, desde una analítica existenciaria, el que "abre" un "mundo" por medio de su "estado de yecto". No se trata de un esquema cognoscitivo del tipo sujeto-objeto. Hemos visto todo esto. Sigamos con Lafont. Que escribe: "Sin embargo, en nuestra opinión, en *S y T* Heidegger sitúa todavía la problemática por cuyo motivo se enfrenta con la filosofía de la conciencia –que él ve encarnada de un modo especial en Husserl– en un marco todavía *demasiado estrecho*, todavía muy determinado precisamente por las presuposiciones de la misma filosofía contra la que se dirige *S y T*. Esto conduce a que en *S y T* resulte imposible un tratamiento adecuado de dicha problemática y que, por ello, toda la obra se encuentre finalmente ante un callejón sin salida" (*Ibid.*, p. 41). El marco *demasiado estrecho* que va a señalar Lafont es el que ciñe la *ontología fundamental* a una *ontología del Dasein*. ¿O no hemos visto, intensamente, que es el "estado de yecto" del Dasein el que "abre" un "mundo"? Lafont cita una carta de Heidegger a Husserl: "¿Cuál es el modo de ser del ente en el que constituye el 'mundo'? Éste es el problema de *S y T*, es decir, una ontología fundamental del *Dasein*. Se trata de mostrar que el modo de ser del *Dasein* humano es completamente distinto del de todo otro ente y que dicho modo, por ser como es, encierra en sí la posibilidad de la constitución trascendental" (*Brief an Husserl*, 1927, Cita de Lafont: *Ibid.*, p. 48). De lo que, acertadamente, deduce Lafont que una "comprensión del ser" tiene que partir de una "analítica existenciaria del Dasein". No hay posible "comprensión del ser" si la ontología fundamental no toma ese punto de partida. Y cita a Heidegger en un pasaje de *Ser y tiempo*. Es –como hemos visto– donde Heidegger antepone, como condición de posibilidad de la *ontología fundamental*, la analítica existenciaria del Dasein. ¿Adivinan por dónde va la cosa? Lafont cree que *Ser y tiempo* es un enorme intento fallido porque hay *demasiado* Dasein en él. El hombre, aquí, en *Ser y tiempo*, lejos de ser el humilde pero digno "pastor del ser", es el ente que posibilita la comprensión del ser. *La "analítica existenciaria" fundamenta la "ontología fundamental"*. Todo esto –a Lafont y a todos los heideggerianos posteriores al *viraje*– les huele, y mal, a *humanismo*. El lenguaje, sigue Lafont, no le está dado al Dasein "con antelación" (*Ibid.*, p. 52). Si así fuera, la obra "despojaría" al Dasein de su "preeminencia". *Ser y tiempo* sustituye la intencionalidad husserliana "por lo que Heidegger denomina 'estado de abierto'; la introducción de este término viene motivada por el intento de 'concebir incluso más radicalmente la *intencionalidad*'" (*Ibid.*, p. 52). A renglón seguido Lafont realiza una exposición escueta y algo escolar de la intencionalidad en Husserl, que, de todos modos, citaremos: "Como es sabido, la relación entre un sujeto y los objetos es expresada, en la fenomenología de Husserl, mediante el concepto de 'intencionalidad'. Aquello que caracteriza a la conciencia es la capacidad de poder dirigirse a los objetos, es decir, su estructura 'intencional', puesto que conciencia es siempre 'conciencia de' algo" (*Ibid.*, p. 52). Pero Heidegger, en *Ser y tiempo*, busca salir de este esquema que, según él, mantiene la estructura sujeto constituyente-objeto constituido. ¿Cómo intenta hacerlo? Dice Lafont: "Pues precisamente en ese punto anclará Heidegger la diferencia básica con la filosofía de la conciencia, al intentar desarrollar una perspectiva que ya no es la de un sujeto *observador* situado *frente* a un 'mundo' (...) sino la de un *Dasein* que *comprende* por encontrarse siempre ya *en* un mundo simbólicamente estructurado" (*Ibid.*, p. 56) Vimos que el Dasein "cae" en un "mundo" de "entes intramundanos" que en tanto "instrumentos" refieren los unos a los otros. Hay un "ente" que es el ente que *es* solamente para que esa referencialidad sea posible. *Ese ente es el signo*. (Lafont: "El signo *en cuanto tal* no consiste en nada más que en ese referir a algo", *Ibid.*, p. 61). Lo que Lafont habría querido de Heidegger es que éste hubiera fundado la "apertura del mundo" en la capacidad referencial del signo. ¿Por qué "abrir" la "mundanidad del mundo" desde el Dasein cuando existe el signo? ¿O no es el signo ese ente que en tanto establece una totalidad de referencias crea un mundo simbólico que *antecede* al Dasein? Así se habría evitado *realmente* la relación sujeto-objeto. El Dasein habría caído en un mundo ya abierto por el lenguaje, en un mundo simbólicamente estructurado que abriría para la filosofía la superación del sujeto constitutivo-objeto constituido. O sea, en el momento en que Heidegger postula la capacidad del ente *signo* de referenciar la *totalidad de la mundanidad* estaba, ahí, la oportunidad de salir del Dasein y salir de eso que la obra venía postulando: Dasein/entes distintos del Dasein. "Este reconocimiento que tendría que haber arrebatado al *Dasein* su carácter 'preeminente', abriendo con ello la posibilidad de superar efectivamente el esquema sujeto-objeto de la filosofía







de la conciencia, es ignorado sistemáticamente en *S y T*. Por el contrario, el esquema sujeto-objeto, mantenido *implícitamente* en la dicotomía *Dasein*/entes distintos del *Dasein*, determina de principio a fin la estructura central de esta obra" (*Ibid.*, p. 62) Y, por fin, Lafont afirma que todo radica en que Heidegger no vio que una "analítica existenciaria del Dasein" implica, *necesariamente*, quedar preso del esquema sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia. Ni menos vio, aun, que no lograba salir de una concepción del lenguaje "como instrumento empírico" (*Ibid.*, p. 63).

Bien, creo que resulta claro que Lafont le reprocha a Heidegger que no haya escrito *otro* libro en lugar de *Ser y tiempo*. Dice, ella, que no analiza al primer Heidegger desde el segundo, pero creo que es una aclaración innecesaria. ¡Es tan evidente que es eso lo que hace! ¿Para qué buscar negar algo tan cristalino? Por decirlo con mi habitual brusquedad: Lafont (como muchos otros héroes del *giro lingüístico*) analiza *Ser y tiempo* desde la *Carta sobre el humanismo*. Lo siento por ella, porque privarse de semejante obra no puede sino llevar a un empobrecimiento filosófico. Pero está claro por qué lo hace y por qué debe hacerlo. Hay un primer Heidegger y un segundo Heidegger. (Ahora ya debe haber cuatro o cinco, pero nosotros nos concentraremos en el de *Ser y tiempo* y en el "segundo".) ¿No les pareció interesante ese reproche amargo, ese marcarle, desde fines del siglo, tantos errores al Heidegger de 1927? ¿Cuál es el *centro* de la queja? Que la primacía la tiene el Dasein y no el lenguaje. Que *Ser y tiempo* es una filosofía trascendental (repasen las clases sobre Kant) que se mantiene dentro del esquema sujeto-objeto típico de las filosofías de la conciencia. Que el "estado de abierto" del Dasein establece una *diferencia ontológica* que se da entre el Dasein y los otros entes que no son el Dasein. Que esta *diferencia* no es tal frente a los esquemas de la filosofía de la conciencia. Resumiendo: Lafont le reprocha a Heidegger no haber escrito la *Carta sobre el humanismo* en 1927. Nosotros nos disponemos a agradecerle, con cierto fervor, que haya escrito *Ser y tiempo*.

La obra de 1927, oscura, pesimista, expresionista, tardo-romántica, llena de referencias a la finitud, a la culpa, a la caída, a la irreferencialidad de la muerte, a la existencia auténtica y la inauténtica, al "ser para la muerte", es *un gran libro sobre la condición humana*. Opino que ninguna obra de la filosofía pone al hombre ante su "ser en el mundo" de un modo tan extremo, le señala sus riesgos, sus posibilidades, su soledad ante la muerte y su necesaria dignidad ante ella: todos debemos morir nuestra propia muerte y nadie puede morir por nosotros. Este ente, el Dasein, "cae" en un mundo ya establecido, ya, en efecto, simbolizado, pero en la modalidad de lo inauténtico, del *se*. Este ente, el Dasein, se diferencia de *todos* los otros entes intramundanos porque "le va" una pregunta que sólo a él "le va", que a ningún otro ente "le va": *la pregunta por el ser*. Hay pregunta por el ser porque hay Dasein. Heidegger parte de la "*necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser*". Así, desde sus inicios, *Ser y tiempo* se propone ser una *ontología fundamental*. ¿Por qué *hay* ser? Pero esa pregunta no puede formularse sola. *Alguien* tiene que hacerla. *Ningún ente intramundano puede hacerla.* Sólo uno. Ese "ser metafísico" que Hegel decía le daba a este "cascote" la dignidad de mil soles porque se preguntaba por el sentido del universo. Aquí, en *Ser y tiempo*, no hay ningún "ser metafísico". Hay un ente que se hace una pregunta. Se pregunta por el ser. La genialidad de Heidegger fue colocar esa pregunta donde debía colocarla: *en el hombre*. Porque –queremos dejar esto bien claro– el Dasein es el "hombre". Lo digo porque hasta hay interpretaciones (que se proponen atacar el "humanismo" de *Ser y tiempo*) que buscan demostrar lo contrario. El Dasein es "ahí". El Dasein "es" en el "mundo". El Dasein "abre" el mundo. No hay "mundanidad del mundo" sin Dasein. Podría llenar páginas demostrando las cosas que *no* tendrían lugar, espesor, existencia en *Ser y tiempo* sin el "estado de abierto", sin el arrojo temporalizante del Dasein. Todo ocurre como si Heidegger hubiera empezado una obra y luego se hubiera decidido por otra, fascinado por su materia prima: el Dasein. La obra se propone una *ontología fundamental.* Pretende ser una obra sobre, justamente, el *ser*. Pero –como habíamos empezado a decir– Heidegger (la *originalidad* de este paso es pasmosa), pone esa pregunta en el Dasein. Al ser el Dasein el que se pregunta por el ser la obra se desvía, *relega al ser y se concentra en el Dasein*. *Ser y tiempo* no es una obra sobre el ser, es una obra sobre ese ente que en su ser se pregunta por el ser. De este modo, *no es una ontología, es una antropología existenciaria*. Toda la obra se dedica a explicitar los "modos de ser" del Dasein, a los que Heidegger llama "existenciarios". Toda la obra se centra en el hombre. Por eso me animé a decir: es una obra sobre la condición humana. Aclaro que, para mí, en tanto subfilósofo de la periferia, nada puede haber más interesante que una obra sobre la condición humana, dado que vivo en un continente que clama por los derechos humanos, en un país en que se mató y se hizo desaparecer a treinta mil personas, ergo: *el hombre, como a muchos de los que andamos por aquí, me interesa mucho. Y su muerte, sea cual fuere el modo en que se la postule, me preocupa, me alarma, me angustia*.

Los existenciarios del Dasein fascinan a Heidegger. De ellos extrae toda su obra. El Dasein no es la *conciencia*. No es el sujeto kantiano. Es un ente existencial. El sujeto kantiano no era un *ser para la muerte*. El Dasein, sí. La experiencia del Dasein no es cognoscitiva. Su "estado de yecto" no tiene amparo, es, ya, culpable y "cae", además, en un mundo en el que deberá elegir (*asumir responsabilidades*, *preocuparse por*, *curarse de*, como traduce Gaos) entre las "habladurías", la "avidez de novedades", la "ambigüedad", en suma, en que deberá elegir si quiere ser en la modalidad de "estado de interpretado" o empezará a decir sus propias palabras. Aquí hay, según vemos, una búsqueda de un "lenguaje auténtico" que el Dasein, que es "hablado" por el *se*, deberá hacer suyo. Heidegger, lamentablemente, no desarrolla este punto. Pero puntualiza bien que el Dasein, al "caer" en el mundo del *se*, tiene que apropiarse de sí, y tendrá que lograrlo, sobre todo, atreviéndose a anticiparse-a-sí-mismo (pre-ser-se) y eligiéndose como una totalidad al asumirse como ser para el fin.

"SER Y TIEMPO" ES UN HUMANISMO

Ser y tiempo, además, no es una obra nacional-socialista. Se escribe en 1927, seis años antes de la llegada de Hitler a la Cancillería del Reich, y sólo en el tratamiento de la temporalidad y la historicidad hay puntas para virar la obra hacia un tiempo histórico que no es el suyo. Es cierto que Heidegger habla, en ese capítulo, de "destino colectivo", "del gestarse histórico de la comunidad del pueblo", pero, una página antes de estos textos, dice: "A qué se resuelve en cada caso *fácticamente* el 'ser ahí', no puede, por principio, dilucidarlo el análisis existenciario. Pero la presente investigación excluye además toda proyección existenciaria de posibilidades fácticas de existencia" (*Ibid.*, p. 413). O sea, la *ontología fundamental* no tiene una política. Cuando Heidegger escribe "destino colectivo", en 1927, no está pensando en el nazismo como cuando escribe "Todo lo grande está en medio de la tempestad", frase final del *Discurso del Rectorado* (1933). O cuando habla de las "tenazas" que amenazan a Alemania en *Introducción a la metafísica* (1935). No comparto algo que dice Steiner: "La evidencia es, creo, incontrovertible: *HABÍA* una relación real entre el lenguaje y la visión de *Sein und Zeit*, en particular de sus últimas secciones, y los del nazismo. Quienes nieguen eso o son ciegos o son embusteros" (Steiner, *Ibid.*, p. 212). Desde luego: si uno lee de adelante hacia atrás, si uno lee *Ser y tiempo* desde el *Discurso del Rectorado*, y si lee, sobre todo, el capítulo de la temporalidad e historicidad, *todo* le va a sonar muy nacionalsocialista. Pero no es así como se lee. Heidegger no era nazi en 1927, insisto en esto. No tenía mayores ideas sobre el movimiento ni sobre Hitler más allá de las que podía acercarle su esposa. Decidir sobre su nazismo o su antisemitismo a partir de la militancia de Elfride Heidegger es poco serio. Los que leen *Ser y tiempo* y encuentran nazismo por todos lados, ¿leerían la obra del mismo modo si Hitler no hubiese llegado al poder en 1933?

¿Qué trato de hacer? Trato de que no nos privemos de semejante obra maestra. El punto, en la cuestión con el nazismo, está, a mi juicio, en otra parte. *Ser y tiempo* –y creo haberme esmerado en demostrar algo que disgustará a muchos exegetas– es una *antropología ontológica*. O, prefiero, una *antropología existenciaria.* Una obra que llega a una comprensión total del ser del hombre por medio de sus modos de "ser en el mundo". A esto llamo *ontología existenciaria*. Voy a dar un paso más y voy a decir algo más osado aún: *"Ser y tiempo" es un humanismo*. Sé que esta afirmación pareciera invocar la célebre *conferencia* de Sartre. Pero no leo *Ser y tiempo* desde *El existencialismo es un humanismo*. Afirmo, desde el *interior* de *Ser y tiempo*, que *Ser y tiempo* es un humanismo porque esta cuestión, la del humanismo, es la que separa al primer Heidegger, el de *Ser y tiempo*, del segundo. Porque el Heidegger II –junto con aportes valiosos como la crítica al *tecnocapitalismo*– viene de la mano de eso que años más tarde, inspirado en él, Foucault llamará *la muerte del hombre*, o de eso que, antes, Althusser, desde su supuesto marxismo científico y no ideológico, escribirá en *La revolución teórica de Marx*: "Sólo se puede *conocer* algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre (...) Ya que el anti-humanismo teórico tiene por corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo como *ideología*" (*La revolución teórica de Marx*, México, 1967, p. 190). El segundo Heidegger parte de una crítica al sujeto cartesiano de la modernidad, pero encarada como una crítica al humanismo. Todo llevará a las fórmulas pseudo-místicas y pastoriles de la *Carta sobre el humanismo*. El hombre ya no es ese ente privilegiado que traía al mundo la pregunta por el ser abriendo, de este modo, desde *su* naturaleza, la naturaleza del ser. El hombre es un pastor. Y es el lenguaje la morada en que el ser habita. Steiner (y ahora sí coincidimos plenamente) escribe: "Este tema de la deshumanización es un tema fundamental. El nazismo se le aparece a Heidegger en el momento preciso en que su pensamiento comienza a desplazar al ser humano del centro del sentido y del ser. El estilo de lo puramente ontológico se confunde con el de lo inhumano" (*Ibid.*, p. 214). No habría mejor manera de decirlo. Decir que el nazismo "se le aparece" a Heidegger es exacto. Lo agarró, además, en medio del pánico de un profesor pequeño-burgués ante la ola roja. (Ver el ensayo de Ernst Nolte sobre Heidegger. Trata bien este tema, acaso porque él también le tuvo miedo a la ola roja.) Pero el nazismo no se le apareció a Heidegger mientras escribía *Ser y tiempo*. No es gratuito, políticamente, desplazar al hombre "del centro del sentido y del ser". La frase de Foucault, que es de 1966 y viene avalada por el genial análisis de *Las meninas* de Velázquez, no prendió entre nosotros. Ni puede tener futuro hoy. Ese anti-humanismo es inviable. Hay que buscar nuevos caminos. Acaso mi objetivo sea avanzar en el curso trabajando sobre este tema. Pero en ese avance la recurrencia a *Ser y tiempo*, en tanto uno de los más grandes libros que se hayan escrito sobre la existencia de los hombres en este mundo, será fundamental.

Ahora sí, nuestro análisis de esta obra maestra está concluido.

el próximo domingo
CLASE Nº 26
EL "VIRAJE" DE HEIDEGGER Y LA DESTRUCCIÓN DEL HUMANISMO